

المسيح في عيون صوفية الإسلام : "الحلاج أنموذجاً"

د. سارة الجويني حفيز

عضو وحدة البحث - تونس

أثارت شخصية المسيح اهتمام متصوفة الإسلام، واستدرجت إعجابهم بذلك الاستعداد اللامحدود للعفو، وبذلك المعاناة التي علمت حياته وفسرت على كونها تجسد حب الله اللامحدود للبشر، حب الأب الذي لا تقف أبوته على جسد عيسى فحسب بل وتتجاوز به إلى الرحمة العامة إلى البشرية جمعاء، حب لا يقف عند حدود الأنا بل ويتسلل للآخر.

والحقيقة أن التصوف يشتمل على عنصرين، أحدهما هو وليد الفكر الإنساني وهو بالتالي خط مشاع بين البشرية مستمد من الفطرة الخالصة التي لا تمازجها شوائب منطقية، وعنصر ثاني سماوي المحتد انبثق من الوحي الإلهي وتبلور في الكتب المقدسة، واكتسب تقاليد روحية انتقلت بواسطة الرسل والأنبياء ومنهم "يسوع" وهو التسمية الرمزية "لل كلمة" نفسها التي بها يرمز إلى الحقيقة الكونية، أضف إلى ذلك الوحدة المبدئية الميتافيزيقية التي يتصف بها المسيح والمتمثلة في الفداء وفي الكنيسة، والتي عبرت عن نفسها اضطراباً بواسطة وحدة واقعية ظهرت على الأرض واستندت عفويًا من الإرادة الإلهية.

والفكر الصوفي بأبعاده الروحية والكونية استطاع احتواء تلك الصورة المثلثة للإله المسيحي بوصفه تجلياً ملائكياً، فردوسياً لا شكل فيه ⁽¹⁾، ومن

(1) انظر شيوون فرتجون - الإيمان والإسلام والإحسان في مقارنة الأديان - ترجمة نهاد خياط، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى 1416هـ / 1996م، ص 17 و27.

خلال الثالوث أخذ المتصوفة النشوة الإلهية التي تفرغ ذاتها في الثالوث بنقل الأب كل ما هو عليه إلى الابن بما في ذلك إمكانية التعبير عن ذاته.

والواقع أن الصوفية الخالصة التي تؤمن بأن مملكتها ليست من هذا العالم تجاهد وباستمرار كي تبلغ الروح البشرية الفسحة التي لا تحدّها حدود، ولا تقيدّها قيود، ولأجل ذلك تسبح الروح في تساؤلاتها وسياقاتها واشتياقاتها وفي بحثها السرمدي فيما وراء الظاهري والنسبي وتوسع تبعاً لذلك حلقتها المعرفية. أضف إلى ذلك أن الفكر المسيحي وانطلاقاً من اعتباره الدين من الأجهزة العضوية الحية، يؤمن أن ما يقوله الكتاب المقدس عن المسيح يصدق كلياً على كل إنسان صالح إلهي بحسب قدرته على الإرتقاء، بل وتعتبر الكنيسة الكاثوليكية أن الأديان المختلفة تقدّم طرقاً للوصول إلى الله تعدّ في ذاتها قبساً من شعاع الحقيقة التي تتبر جميع الأديان كما جاء في الوثيقة رقم 2 للمجمع الفاتيكاني الثاني⁽¹⁾. والمسيحية كذلك هي من أكثر الأديان تجسيدية في علاقتها بالله حيث تعمل على تدمير "الأنا" في حوارها المقام مع الله. وقد أكد "ديونيسيوس الأسقف السوري ق5 في كتابه - اللاهوت الصوفي - "أن معرفة الله تتمّ بالمنهج السالب، بمعنى بالعمل على تغييب النفس في الرياضات والمجاهدات لأن العلم بالأمور الإلهية ذوقي تجريبي شعوري يفوق الطبيعة والإنسان، ولا يملك الوصول بقوته إلى الطبيعة الإلهية، ولكن الله هو الذي يجذبه ويرفعه إلى بهائه الذي لا يدرك بالعقل. هذا بالإضافة إلى الإطار الجميل من المعاني النفيسة التي أوردها القرآن حول شخصية المسيح.

والحاصل أن أديان التوحيد طوّرت تراثاً صوفياً جعل إلهها يتسامى على النطاق الشخصي ليصبح أكثر تماثلاً مع الحقائق المطلقة، والدافع المركزي في هذه الأديان النبوية هو ذلك اللقاء الشخصي بين الله والبشرية، لقاء مع إله يستدعينا إلى نفسه، وفي ذلك النطاق اقتربت نعمة صوفية الإسلام من روح المسيح وارتفعت بعض الأصوات لتؤكد أن التصوف محبة والمحبة تهدف

(1) انظر الوثيقة رقم 2 للمجمع الفاتيكاني الثاني - دساتير، قرارات، بيانات، منشورات المكتبة البوليسية 1992م، ص 627. انظر كذلك - العلاقات الإسلامية المسيحية - مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بإشراف سمير سليمان، الطبعة الأولى، بيروت، 1994م، ص 229.

إلى إرجاع الإنسان إلى جنّته المفقودة وإلى طبيعته الملائكية الأولى، وأن جوهر المسألة يكمن في ذلك الجزء من الإلاه الذي يرغب في الالتحاق بالآخر. على ذلك يبقى الحبّ هو القلب الطبيعي الذي يجمع الإنسانية، وهو قطب الشراكة بين الإنسان والله. هذا إلى جانب أن المشرب الصوفي يستجيب لمنحى ديني يتمرد على الزمان والمكان. أضف إلى ذلك أن للمتصوفة خواصّ مشتركة قد لا تنتقل بواسطة الوصف، وإنما تتطلب تحطيم حواجز الذات المتناهية لتفني هويّتها الشخصيّة وتغرق في المحيط الكلي للوجود "وأنّ هذا القدر هو مطمور عند من يحاول أن يحجبه أو يمنعه من الظهور، وهو عارما وطاغيا عند الصوفي" (1)

لذلك يمكننا أن نؤكد على أهمية نموذج المسيح في آثار المتصوفة فقد لفت نموذج المسيح اهتمام المتصوفة، ولم يكن ذلك الاهتمام نابعا من عدم، ولكنه كان صورة لنبض قلوبهم صورة رسمها التاريخ ولونتها أقلام المؤرخين وأكدتها النصوص والمصادر. فحينما نبحت في آثار "ابن عرب" مثلا نجد أن حضور المسيح يتجاوز مجرد التناول في باب الأنبياء والأتقياء، تواجد يشعر أنّه يلتقي معه في أكثر من مستوى، حيث ويتخذ من نبوة عيسى مسرعا يتمثل فيه الدور الخاص الذي يعهد إليه القيام به. ولو تصفّحنا "كتاب منطق الطير" لفريد الدين العطار نجد حكايات أفردت للمسيح بها عبرة واعتبار كما هو الشأن في "المقالة الأولى من اجتماع الطير" (2) ولو تأملنا "كتاب ختم الأولياء للترمذي" نجده يفرد جزءا من تحريره للمسيح، يتمثل فيه ما خصّ الله تعالى به هذا النبي في باب حظ الرسل من ربهم، كما أننا نلاحظ تركيزه على محوريات الروح لدى عيسى (3)، هذه الروح التي وصفها "ابن عربي" بكونها مظهر لاسم الله، وبكونها سبب لتسمية عيسى الروح والكلمة، وبكونها وراء تلك الهوية الغيبية التي ائصف بها.

(1) ستيس ولتر - التصوف والفلسفة - ترجمة د/ إمام عبد الفتاح إمام - مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999م، ص 78.

(2) انظر - العطار فريد الدين - منطق الطير - نشر، د/ القيسي أحمد ناجي، بغداد، 1968 م، ص 181.

(3) الحكيم الترمذي - ختم الأولياء - تحقيق عثمان إسماعيل يحي، بحوث ودراسات معهد الآداب الشرقيّة، ص 169.

يقول "ابن عربي" :

الله طهره جسما ونزّهه روحا وصيره بتكوين (1)

وتناول "النقري" هرمية الروح لدى المسيح وعبر عنها "بسرّ اغتراب الإنسان في العالم" كما وصفها "بالروح النفيس في كون خسيس يفتقر إلى المعنى" (2). وقرأ "ابن عجيبة" في صورة المسيح أوصافا إلهية حيث أكد "أنّ الله منحه سبع صفات إلهية ضعفت باختلاطها بالحسّ، وأصبح الإنسان من خلالها أنموذجا للصمدانية الربّانية التي تحاكي الوجود" (3)

هذا ويمكن أن نتوقف عند متعلقات شخصية المسيح، ونلاحظ ما أوحته هذه الشخصية من أبعاد - مثلثة - حيث نقرأ في فكر "ابن عربي" مثلا أثر التثليث الذي يعتره شرطا أساسيا في تحقيق الإيجاد والخلق، الذي يقتضي إرادة، وقول، وفعل، حيث يذكر في "فصوص الحكم" : "واعلم وفقك الله أنّ الأمر كله مبنيّ في نفسه على الفردية ولها التثليث" (4). ولو أنّ هذا التثليث لدى "ابن عربي" هو تثليث اعتباري، إلا أنّه يدفع إلى التساؤل، من أين استوحى "ابن عربي" هذا التّصور المثلث للخلق والخالق ؟

والمسيح فوق كلّ ذلك - ولدى المتصوفة خصوصا - هو نموذج يجسّد آلام المريد، وهو رمز للاختبارات الإلهية، والنوازل القهرية، وهو مع ذلك مطية للزيادة والتّرقى إلى مقام اليقين والرّسوخ والتّمكن، مقام الأنبياء والصّديقين.

ولا شك أنّ هذه المعاني ستبدو أكثر رسوخا وثباتا لدى "الحلاج" أبو عبد الله الحسن بن منصور ت 309هـ، هذا المتصوّف الذي تتلمذ على "سهل

(1) ابن عربي - فصوص الحكم - علق عليه أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ج1 فصّ حكمة نبوية في كلمة عيسوية، ص 138.

(2) انظر- يوسف سامي يوسف -، - مقدّمة النقري- سلسلة التّصوّف الإسلامي، دار الينابيع للطباعة والنشر والتّوزيع، دمشق، 1997م، ص9.

(3) الصّغير عبد المجيد - التّصوّف كوعي وممارسة - دار الثقافة، الدّار البيضاء، الطبعة الأولى 1999م، ص 12.

(4) ابن عربي - فصوص الحكم - ص 204.

بت عبد الله التَّسْتَرِي : وأخذ عنه شدة مجاهداته، وعرف بعد ذلك كثرة من المريرين، هذا المتصوّف الذي ألقى عليه القبض وأعدم ببغداد (1) وأخذ إعدامه أبعاداً من بينها أن تصوّف "الحلاج" وسع من بعض المفاهيم الإسلامية وقربها من بعض المفاهيم المسيحية، على اعتبار أن "الحلاج" ومن خلال تجربته الشخصية استطاع أن ينفذ إلى الخواص الإلهية على مستوى فعل الخلق الذي يذوب في ذات الشخص، وذات الحب. وإذا ما تأملنا أكثر في تلك الأبعاد، سنجد أنها شديدة الالتصاق بصورة المسيح من ذلك قضيتي اللاهوت والناسوت، حيث اتخذ "الحلاج" من العبارة المأثورة عن اليهودية وعن المسيحية قولهم "أن الله خلق آدم على صورته" أساساً لنظريته في الخلق والعالم، ولنظرية مكملتها لها في تأليه الإنسان وهو أمر أكدّه "الغزالي" لما ذكر "أن الحلاج قد تأثر بالعبارة المأثورة عن اليهودية والمسيحية، وهي قولهم أن الله خلق آدم على صورته" (2). وقد جمعت بعض القطع من النصوص الحلاجية، والتي يرى فيها البعض ومن بينهم "تيكلسون" دليلاً قاطعاً على القول بهذه الثنائية وشرحت على النحو التالي : "تجلى الحق لنفسه في الأزل، قبل أن يخلق الخلق، وقبل أن يعلم الخلق، وجرى له في حضرة أحديته مع نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف، وشاهد سبحات ذاته في ذاته وفي الأزل حين كان الحق ولا شيء معه، ونظر إلى ذاته فأحبها، وأثنى على نفسه فكان هذا تجلياً لذاته في صورة المحبة المنزهة عن كلّ وصف وكلّ حدّ، وكانت هذه المحبة علة الوجود... ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتي ماثلاً في صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها فنظر إلى الأزل، وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كلّ صفاته وأسمائه وهي آدم الذي جعله الله صورته أبد الدهر، ولما خلق الله آدم على هذا النحو، عظمه، ومجّده، وكان من حيث ظهور الحق بصورته فيه هو هو

سبحان من أظهر ناسوته سرّ سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهراً في صورة الأكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب بالحاجب

(1) الشيخ الزين عاطف - الصوفية في نظر الإسلام - دار الكتب العالمية، الطبعة الرابعة، 1993 م، ص 309 و319.

(2) الغزالي - مشكاة الأنوار - تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة 1966م، ص 61.

وقد قيل أن البيت الأول يخص آدم والثاني والثالث يخصان عيسى عليه السلام⁽¹⁾

ومن هنا استنتج البعض إشارة "الحلاج" إلى ثنائية الطبيعة الإلهية، باعتبار أن الخلق هو مظهر للحق، والإنسان والكون هما كذلك على تلك الصورة. إن مسألة "الناسوت واللاهوت" من الأطاريح الدينية المسيحية لذلك اعتبر تناولها من قبل "الحلاج" نقطة تقدم نحو المسيحية⁽²⁾ واعتبر "الحلاج" على أساس ذلك من أول القائلين بفكرة تأليه الإنسان واعتباره نوعاً خاصاً من الخلق لا يدانيه شيء لاهوتيته نوع آخر، ويذهب البعض الآخر أن "الحلاج" وصل إلى إدعاء الربوبية من وراء هذا الفكر كما جاء في رواية "ابن حجر العسقلاني" تقول : "أن رجلاً كان معه مخلدة لا يفارقها بالليل ولا بالنهار، ففتشوا المخلدة فوجدوا فيها كتاباً للحلاج كان عنوانه - من الرحمن الرحيم إلى فلان بن فلان -... وعرض الكتاب على الحلاج وهو في بغداد فقال (هذا خطي وأنا كتبته) فقالوا له (كنت تدعي النبوة فصرت تدعي الربوبية) فقال (ما أدعي الربوبية، ولكن هذا عين الجمع : هل الفاعل إلا الله وأنا واليد الآلة)⁽³⁾. وعن علاقة "الحلاج" بالربوبية سجل له التاريخ قوله (أنا الحق) التي رأى فيها البعض صرخة جذب، أو كلمة شطح، ورأى فيها غيرهم نظرية كاملة عن ثنائية الطبيعة المؤلفة من اللاهوت والناسوت، على اعتبار أن الرجل يعثر في نفسه على حقيقة الصورة الإلهية التي طبعها الله فيه. وذهب البعض الآخر أن المسألة تعكس وجه الحقيقة الغير الموضوعية لإله المتصوفة، ولكن "الحلاج" لم يكن حكيماً في إعلان حقيقة سرية كهذه.

ولقد جمع "الحلاج" الإنسان والكون على صورة الله لما أطلق قولته المشهورة في "الطواسين" : "كأنني كأنني، وكأنني هو، هو أني، لا توق عني إن

(1) نيكلسون رينولد - في التصوف الإسلامي - نقله إلى العربية وعلق عليه أبو العلا عفيفي، كلية الآداب، جامعة فاروق الأول، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ص 133.

(2) Gardet Louit - Regards Chrétiens Sur L'islam- France, 1986, p 166.

(3) العسقلاني شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر - لسان الميزان - مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الجزء الثاني،

كنت أني" (1) وقد فسّر قصد "الحلاج" في ذلك أنه يعني "إذا كانت حقيقتي هي أني، فإن صورتي الكثيفة هي كأنني، وهذا الكأني شبيه بالأنني... أما أني هذا فهو من هوية الله" (2) بمعنى أن تعبير "الحلاج" عن تخلصه من ربة (الأننا) جعله يتجاوز حدّ الثنائية ليذكر أنه بدو للحق، ليس له وجود مستقل عنه. وأن استهلاكه لناسوتيته في اللاهوتية هو ثمرة التجلي والكشف اللذين درج عليهما "الحلاج" من أجل التوصل إلى رؤية أصيلة لله داخل ذاته.

ويبدو أن لهذه الثنائية تداعيات تتعلق بفكرة الحلول، أو ما عرف بالحلولية في الفكر المسيحي، بمعنى اللاهوت الذي حلّ في الناسوت، فالمسيح باعتبار الفلسفة المسيحية هو كلمة وعقل حلّ في عيسى الإنسان، وبهذا المعنى يكون المسيح قد بدا وظهر أو تجلّى في شخص عيسى. وفكرة الحلولية هذه هي التي استباحث دم "الحلاج" لدى بعض العلماء كما هو واضح في قوله : أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا (3).

والحقيقة أن فكرة الحلول تقوم على التسليم بوجود اتصال غير منقطع بين المنتهي وغير المنتهي، وبالتالي لا يمكن فهم الحلول إذا لم نسلم ابتداء بوجود وحدة قوامية بين المبدأ الأنطولوجي الذي هو محلّ كلّ بحث في كلّ فلسفة إلهية، وبين نظام التجلي. لذلك اعتبر البعض الهجوم على فكرة الحلول لا مبرر له على اعتبار أن المادة الأولية متعالية وممتعة على ما يصدر عنها من نواتج.

ولعل أكثر ما يجمع "الحلاج" على المسيح هو ذلك الاستشهاد العيسوي، فقد اقترن موت "الحلاج" بنهاية المسيح الممثلة في الصلب ووصف "الحلاج" بكونه عيسويّ الاستشهاد نظرا للشابه بين مشهد قتله ومشهد الجلجلة في (صلب المسيح وفق المعتقد المسيحي) الذي لعب دورا كبيرا في إثارة اهتمام المستشرقين، والكتاب الغربيين الذين درسوا شخصية "الحلاج" وأحوالها باعتبار

(1) الحلاج - الطواسين - تحقيق ماسينيون، باريس 1913م، ص 18.

(2) مكارم سامي - الحلاج في ما وراء الخط واللون - رياض الرئيس للكتب والنشر، لندن، 1989م، ص 107.

(3) د/ مندي سليمان - سرّ النشوة الصوفية - المنارة ببيروت، الطبعة الأولى، 1441هـ - / 1996م، ص 70.

ما علم كل من شخصية المسيح وشخصية "الحلاج" من دورة طقوسية شعائرية تدمج ذلك الجانب المؤله لديها داخل الشعور الديني للأمة وداخل وعيها مع اعتبار كل الفوارق بين الشخصيتين. لقد كان الصليب أداة رمز بين "الحلاج" والمسيح، وكان تقريب الجسد هو الهبة أو العطية الظاهرة من أجل التَّحَلُّ والانتفاع على الحضرة الإلهية، وعد الصليب على ذلك رمزا للمحن القصوى التي من خلالها يتقرب العبد من ربه، فلا غرابة بعد ذلك أن ينشد "الحلاج"

ألا أبـلـغ أحـبـائي بـأني ركبـت البحر وانكسر السفينة
على دين الصليب يكون موتـي ولا البطحاء أريد ولا المدينة⁽¹⁾

على أساس ما سبق تركّزت لديّ فناعة بأن تصوّف "الحلاج" اتسم ببرهانه على الحرية تلك الحرية التي قدّمها الجسد المضحي وقد نقلت لنا الروايات تفاصيل تلك الواقعة من مثل ما أورده "الخطيب البغدادي" : "أنه ولما أصبح يوم الثلاثاء من ذي القعدة على الأرجح أخرج الحلاج إلى رحبة المجلس، وأمر الجلاد بضربه بالسوط، فضرب نحو ألف سوط دون أن يتأوّه وكان يردد (أحد أحد) ثم قطعت يداه ورجلاه، وعلق على الصليب وخرّ رأسه وأحرقت جثته، ولما صار رمادا ألقي في دجلة، ونصب رأسه يومين ببغداد على الجسر"⁽²⁾ وعلقت الأعلام على هذه الحادثة مبينة أنه وبسبب كلية الحبّ الأسر والمطلق اجتمع السكر والصحو اجتماعا فريدا من نوعه في ظلّ عذاب الصليب والقتل، فكانت أعضاء "الحلاج" تبتّر عضوا عضوا وهو لا يكفّ عن التهجّد والتبّيل، والتلاوة، وإنشاد ترانيم الشعر الوجداني الرهيف، ولم يمنع القتل الشنيع من الابتسام، ولم ينسه عذابه صحو الإجابة حيث يروي "ماسينيون" : "أنه كان يوصي خادمه قبل ليلة من يوم القتل فيقول (عليك بنفسك، إن لم تشغلها شغلنك)⁽³⁾ لذلك يمكن أن نحفظ وبالا اعتماد على ما سبق القيمة البارزة لتجربة المعاناة عند "الحلاج" التي أحيطت بالتحليل والتأويل فإنّه وعبر تقديم جسده إلى عذاب المشنقة، وقبول عذاب الموت بفرح وسرور

(1) ديوان الحلاج - نشرة لوي ماسينيون - باريس 1913 م ص 201.

(2) البغدادي الخطيب - تاريخ بغداد - القاهرة 1348هـ / 1931م، الجزء 8، ص 184.

(3) انظر - ماسينيون - في "أخبار الحلاج" ص 193.

ورغبة في القرب من الله والتمتع بفيض نعمه، يحيل مباشرة إلى التجربة المذهلة التي عاشها المسيح، ومن الصعب بعد ذلك أن لا يقع التفكير في المسيح الإنجيلي وفي العطية، والجبل، والزيتونة، والصليب سيما من حيث استواء اللذة بالألم لدى "الحلاج" حيث يروى عنه قوله لما قطعت أعضاؤه :

وحرمة الود الذي لم يكن يطمع في إفساده الدهر
ما قد لي عضو ولا مفصل إلا وفيه لكم ذكر (1)

فلا يمكن أن نجزم بعد ذلك أن "الحلاج" لم تخامرهُ أي فكرة لها علاقة بالمسيح (2) على الرغم من حضور عيسى القرآني في فكره. فتجربة المعاناة تجربة لصيقة بالفكر الصوفي والصوفية الخالصة، أو تلك التي تؤمن أن مملكتها ليست من هذا العالم إنما تجاهد كي يبلغ الروح البشري الفسحة التي لا تحدّها حدود، ولا تقيدّها قيود. فتجربة النوازل القهرية هي في الحقيقة مطية لزيادة الترقّي.

والحقيقة أن لمثل هذا التأثير ما يدعمه، من ذلك تجربة "الفناء" التي يوحى بها المسيح في علاقته بالله، والتي اعتبرت من الصور المرادفة لشخصيته، والتي احتلت تبعا لذلك أهمية في الفكر الصوفي الإسلامي لكونها تمثل درجات الصيرورة المتحركة للروح المبدع في بلوغه حقائقه، وبالتالي الفناء عن صفات المخلوقين وبناء صفة (أنا الحق). والفناء عن الذات (الأنا) في التجربة الصوفية، هو ضمور الأعماق الدفينة للأنا المتبجحة بشهودها ورؤيتها وكشفها لكي يكون بإمكانها بلوغ فنائها عن ذاتها وأنائها في شهودها الحق.

على ذلك يلتقي المسيح مع المتصوفة عموما، ومع "الحلاج" خصوصا في هذه التجربة الفردية الذهنية التي تتلخص في تمثّل الحرية المطلقة بعد الانسلاخ عن كلّ المؤثرات الخارجية الطبيعية، والاجتماعية، والنفسية، لأن التجربة الصوفية في ذاتها تعمل على انسلاخ الإنسان عن المادّة وعن النواميس الطبيعية، كما تعمل على إبطال مفعول القوانين وتنتهي عادة عملية التجريد هذه

(1) الشيخ الزين عاطف - الصوفية في نظر الإسلام - ص 318.

2) Arnaldez Roger - Hallaj Ou La Religion De La Croix - Vienne 1964، p 137، 138.

بالتَّماهي الكلي مع فكرة الحرية التي يمكنها أن تتقبَّل وتستوعب قول "الحلاج" (أنا الحق) من دون تساؤل ولا استغراب، حيث يكشف الطريق الصوفي عن عمق التجربة الفردية التي ينبغي أن يخوضها المريد من أجل أن يدرك ما يدرك وابتذوق ما يتذوق، ويقول ما يكشف له كجزء من إرادته. ولقد وقف الصوفيّة موقف المعارض لعقلانية المعرفة المتبجّحة بإدراكها صلة الأسباب بالمسببات على اعتبار أنها تخلق المريد الإرادي منفذ لإرادته. خاصّة وأنّ الرّوح الصوفيّة هي روح قابلة للنشور في كلّ بيئة دينيّة فالتّوليف بين الجوهر الرّوحاني في الإنسان، وبين الجانب الما ورائي الإلهي هو باب الولوج إلى مدينة التّصوّف، وعمادها هزيمة الجسد من أجل الرّوح كما ورد في رسائل الرّسل : [وأقول لكم اسلكوا في الرّوح ولا تشبعوا شهوة الجسد] ⁽¹⁾ وكما تأكّد عند "الحلاج" لما اعتبر أنّ الطريقة الصوفيّة هي من باب الاستعارة طريق روحي، وأنّ الفوز بالرّوح هو هاجس المريد الأوّل. وقد أنشد "الحلاج" يقول :

مازجت روحك روحي في دنوٍ وبعـادي
فأنا أنت كـما أنك أنى ومـرادي⁽²⁾

والثابت أن لكل هذه المقاربات علاقة بالشخصية الإلهية التي يطمح إليها المريد، والتي عثرت في بعض جوانب العقيدة المسيحية على فسحة من الحرية، مثال ذلك عقيدة التثليث التي تقرّ بوجود علاقة شخصية بين الله، والابن، والروح القدس، والتي وجدت في النُصُوف الإسلامي أرضية قابلة لمحو كل تفرقة بين الشاهد والمشهود. ويقول "عبد الكريم الجيلي" في الصّدّد ذاته : "بأن الصوفي يرتفع بحسه المرفه فوق المظاهر الفانية للأشكال، وتغوص بصيرته في قلب الأشياء، لتشهد باطنها المحتجب وراء الشكل الظاهر... ويضيف بأن الصوفي يقف على المشهد الإلهي الذي تطوى فيه المسافات وتجتمع الحدود" ⁽³⁾ وقد عبّر عن ذلك المطلب "بأنه إفراغ الذات من كل عقبة تقف أمام

(1) رسائل الرسل : رسالة غلاطية [5 : 17]

(2) ديوان الحلاج ص 100.

(3) د/ زيدان يوسف - عبد الكريم الجيلي - دار الجبل، بيروت، الطبعة الأولى 1412هـ / 1992م، ص 93.

فهم ملكوت الله، عندئذ تتجلى البصيرة وتنكسر الأسرار كالصورة على مرآة الروح" (1)

ختاماً أقول أن هذا التّحاور مع المسيح الواضح في آثار "الحلاج" يدعونا إلى النظر في الأثر والتأثر، ولئن كان المسلم يعتبر نفسه عبد الله، والمسيحي يعتبر نفسه ابن الله فإنّه يروق للبعض تأكيد صفة الرّحمة - بمعنى رحمة الأب بأبنائه - التي تضمن شيئاً من الأبوة. في حين يذهب البعض الآخر إلى أن هذه الإلهيات عند "الحلاج" تنحصر في تحقيق إيجاد أبديّ بين الإنسان وربّه، وأنّ ذلك يتمّ بتتقيّة الطبيعة من كلّ ما هو محايد حتى يصير المرء روحاً محضاً، فإذا وصل إلى تلك المرتبة حلت فيه روح القدس.

هذا وقد يتحفّظ المسلم المؤمن في تفاعله مع مثل هذه السياقات، باعتبار الرافد الإشتراقي وبالتالي يعتبر هذه الفرضيات مغالية تعمل على إثبات الأنسوية المتألّهة وتسعى إلى نفي كلّ ما يعارضها. والثابت عندي أنّ الروح الصوفيّة قابلة للتفاعل مع كلّ بيئة دينيّة، وأنّ الطريق الصوفي مخمّر لمعرفة الله بالمنهج السّالب، بمعنى الجانب المغيب للنفس وقد وجد "الحلاج" في مثال المسيح كليم الله الهوية الغيبية، الغاية والمطلب، لذلك لم يتورّع في فتح باب أنبيته الإسلاميّة على الآخر فكان كذلك عيسوي الاستشهاد.

1) Arnaldez Roger – Réflexions Chrétiennes Sur La Mystique Muslmane – Paris. 1989.

